

SERÁ A MORAL ILUSÓRIA?

WILL MORAL BE ILLUSORY?

Ana Pedro¹

PEDRO, A. Será a moral ilusória? **Akrópolis**, Umuarama, v. 22, n. 1, p. 17-26, jan./jun. 2014.

RESUMO: Neste artigo, propomo-nos refletir sobre os fundamentos naturais da ética e da moral, numa confrontação entre as “filosofias da escolha” (filosofias existencialistas) e a teoria evolucionista que coloca em causa o problema da liberdade e da responsabilidade moral. Estarão, desde logo, as nossas decisões e comportamentos morais biologicamente predeterminados? I. é. A nossa conduta moral estará determinada pela nossa escolha e decisão livres ou é consequência de uma resposta utilitária face às exigências de sobrevivência? Existirá uma biogénese da moral? Tal significará que a função ética também é uma função adaptativa? Essas são apenas algumas das questões que guiarão a nossa argumentação, conduzindo a um reexaminar das questões essenciais do que significa ser moral e ser ético e, mais especificamente, de uma visão diferente da nossa natureza, do que somos, como somos e por que somos como somos.

PALAVRAS-CHAVE: Ética; Moral; Evolucionismo.

ABSTRACT: In this article, we propose to reflect on the natural foundations of ethics and morality, in a confrontation between the “philosophies of choice” (Existentialist philosophies) and the evolutionary theory that puts into question the problem of freedom and moral responsibility.

Are our decisions and behavior biologically predetermined? Will our moral be determined by our choice and free decision or it is the result of a utilitarian response in relation to the requirements of survival? Is there a moral biogenetics? This means that the ethical function is also an adaptive one? These are just some of the issues that will guide our reasoning, leading to a review of the essential questions of what it means to be *moral* and *ethical* and, more specifically, of a different vision of our nature, of whom we are, how we are and why we are the way we are.

KEYWORDS: Ethics; Moral; Evolutionism.

¹Universidade de Aveiro, Dep. Educação, Investigadora do Centro de Línguas e Culturas/UA e do MLAG/Faculdade de Filosofia-Universidade do Porto.

INTRODUÇÃO

Sem deixar de perder o seu valor e pertinência, o caminho percorrido pela ética e pela moral até aos dias de hoje tem-se pautado, necessariamente, pelo confronto com um novo paradigma científico profundamente caracterizado pelo avanço e pelas descobertas científicas que lhe colocam novos dilemas e desafios, em parte, diferentes dos do passado para, conjuntamente, se *repensar* a humanidade, no seu sentido mais alargado.

Todavia, este modo reflexivo de proceder contrasta com a forma como a perspetiva tradicional¹ ontológica sempre apresentou a especificidade humana, estabelecendo um fosso dicotómico de inspiração cartesiana (problema mente/corpo) entre, por um lado, o homem, ser dotado de razão, pensamento e liberdade, logo, de moralidade, e o animal, por outro, caracterizado por ser essencialmente irracional e instintivo. Nesta relação, o homem fica sempre a ganhar, ocupando o lugar central do mundo e o topo da pirâmide (antropocentrismo) entre todos os seres vivos.

Contudo, mediante essa diferença de planos de existência entre o ser (facto) e o dever ser (moral), já antes devidamente assinalada no séc. XVIII por David Hume (1711-1776), a moral e a ética não podem mais escamotear a contribuição recente, profusa e diversificada, em particular, das neurociências, da psicologia experimental, das ciências cognitivas e do naturalismo evolucionista, entre tantas outras ciências, para se interrogarem acerca da natureza e da instituição da regra moral, aliás, à imagem do debate que, outrora, Sócrates e os sofistas fizeram.

Uma reflexão com este alcance – o dos fundamentos naturais da ética e da moral, que se pretende realizar sem qualquer referência ao domínio do sobrenatural e que procura compreender-se por meio de si mesma – conduz a um reexaminar das questões essenciais do que significa ser *moral* e ser *ético* e, mais especificamente, de uma visão diferente da nossa natureza, do que somos, como somos e porque somos como somos; conduz, ainda, a uma conceção mais modesta sobre o lugar dos seres humanos no universo, em geral (bio-ecocentrismo).

Apesar de sermos intelectualmente su-

periores, ou mais complexos, face aos demais seres vivos, tal não nos confere, contudo, o direito de nos considerarmos mais importantes do que os restantes seres, mas acresce, antes, a nossa responsabilidade moral perante todos eles.

Este ganho qualitativo a que nos referimos é, portanto, aquele que nos permite agir moralmente no interesse objetivo de todos e não apenas de alguns (ex: especismo; racismo).

Exemplo do que acabamos de referir e que será objeto de análise do nosso trabalho é a confrontação entre as “filosofias da escolha” (filosofias existencialistas) e a teoria evolucionista que coloca em causa o problema da liberdade e da responsabilidade moral.

De tal modo isso poderá acontecer que o confronto entre as filosofias que privilegiam a escolha e a liberdade na realização do projeto existencial do sujeito e que caracterizam um existir valorativo como tal, podem sentir-se ameaçadas, por exemplo, face aos dados da biologia evolucionista.

Estarão, desde logo, as nossas decisões e comportamentos morais biologicamente pre-determinados?

AS FILOSOFIAS DA ESCOLHA E A MORAL EVOLUCIONISTA: SERÁ A MORAL ILUSÓRIA?

“Toda a moral...é por essência biológica”.

(Bergson, H. (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Alcan).

A problemática dos valores ocupa o centro de todas as nossas reflexões sempre e quando se trata da existência humana, do modo como cada um *escolhe* e *opta* viver; de tal maneira assim é, que poderíamos mesmo afirmar: *existir é valorar*.

Uma demonstração deste facto parecem ser as “filosofias da escolha” dos existencialistas Jean-Paul Sartre (1905–1980), Martin Heidegger (1889-1976), Karl Jaspers (1883–1969), ou mesmo de Paul Ricoeur (1913–2005), por exemplo, para os quais a afirmação da existência pressupõe sempre uma escolha e, para tal, uma consciência moral, um projeto existencial constantemente “under construction”.

Em *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Sartre estabelece o ser aberto à multiplicidade infinita de possibi-

¹ Por “tradicional”, entende-se tudo aquilo, desde a ordem do ser ou do pensamento que nos reporta a uma tradição e a uma autoridade que lhe é inerente e que a sustenta e fundamenta (Tugendhat, 1999).

lidades de ser, uma vez que este não traz em si qualquer determinação. Escolher livremente uma dessas possibilidades equivale a definir o seu projeto existencial, aberto em permanência, por definição.

Mas, precisamente porque a liberdade adquire um papel fundamental para que a realização do sujeito ocorra livremente ao longo da sua existência, ele jamais conseguirá libertar-se dessa condição, pelo que está condenado a ser livre: mesmo o ato de escolher não fazer nada, já é uma escolha.

Contudo, pensa Sartre, mesmo perante as condições mais adversas ou em face dos mais diversos determinismos (históricos, sociais, culturais, físicos, psíquicos), nada nos impede de sermos livres e de nos reinventarmos constantemente, pois, o sujeito é sempre um sujeito que *escolhe* ser.

Por isso, o ato fundamental do exercício de liberdade residirá sempre na escolha do ser que cada um é, em particular: “é a escolha de mim mesmo no mundo e ao mesmo tempo descoberta do mundo” (SARTRE, 2002: 569).

Ser livre é, então, sinónimo de *escolher*. Mas, esta escolha livre denota, desde logo, uma condição moral do sujeito, na medida em que o processo existencial é caracterizado pelas escolhas realizadas por meio de valores. Assim sendo, toda a ação (escolha) está impregnada de valores.

Também Heidegger, por seu lado, precursor de Sartre, atribui a mesma importância à determinação ético-existencial do *ser-aí* (Da-sein) ontologizado (CORTÉS, 2006; SALES, 2002; DUARTE, 2000).

Na sua caracterização fenomenológica do ser no mundo enquanto ser-no-mundo, o ser não existe simplesmente, pois está aberto à experiência de ser; ou seja, existe precisamente na exata medida em que *pode* ser.

É, nesse sentido, em que a dimensão ética se inscreve para além da ontológica, completando-a, que Heidegger, em *Carta sobre el humanismo* (1946), expõe a sua preocupação em relacionar uma ontologia com uma ética possível. Em seu entender, uma e outra coincidem, pois o *êthos* (morada do homem), interpretado como habitação humana constitui o espaço de *revelação da verdade do ser*.

Ao mesmo tempo que o *ser-aí* é um ser existente que vive os paradoxos da sua infinitude, também é um ser que *ek-siste* como um

ser projetado, indeterminado, mas não definido (o ser não é); i.é, um ser cuja dimensão de abertura o remete para as infinitas possibilidades de *vir-a-ser*.

Esta condição dupla definida como ser-no-mundo e, simultaneamente, como abertura ao mundo é a circunstância que permite ao homem reinventar-se, determinando o seu modo de ser segundo escolhas realizadas em plena liberdade; contudo, não devemos esquecer que pelo facto de estarmos sempre no mundo, também estamos sempre *eticamente* em questão.

Face às posições filosóficas acima referidas, algumas concepções naturalistas (Darwin, 2009) não só colocam em causa a existência de uma moralidade eivada de princípios e de valores altruístas, como os moralistas tradicionalmente pressupõem, como também fazem perigar a ideia de racionalidade e de livre arbítrio subjacente às decisões de carácter moral (BUSKES, 2009).

Ora, tais explicações da moral contrastam com a ideia de que o homem escolhe e decide racional e livremente sobre a sua própria existência, como acima demonstramos.

Com efeito, à luz da teoria evolucionista, os organismos são produto de um processo evolutivo longo, lento e gradual e a causa principal reside na seleção natural, produto da sua luta pela sobrevivência (CHEDIAK, 2003; THOMPSON, 1999; RUSE, 1996).

Tal significa que as nossas ações morais são resultantes da luta pela sobrevivência com a seleção daí decorrente; i.é, as ações morais que vão permanecendo são aquelas que cumprem, essencialmente, uma função adaptativa ao meio em resposta às suas exigências e aos seus desafios, da mesma forma que buscamos os fins necessários para a sobrevivência imediata e atingimos o equilíbrio do nosso organismo face ao meio.

Pensar a ética desta maneira significa pensá-la em termos de um certo tipo de determinismo biológico: nesse caso, qual o lugar que resta para a liberdade do sujeito, sendo esta o fundamento essencial para a sua atuação moral? Uma vez que a moral aparece determinada pela nossa infraestrutura genética (neural), cabe, então, perguntar se a moral não passará de uma mera ilusão.

O problema da liberdade coloca-se de igual modo a outros tipos de determinismos histórico-sociológico, por exemplo, “que

sustenta(m) que somos determinados de modo exaustivo pelo contexto sócio-histórico em que fomos educados” (RUSE, 1996:17). Por sua vez, o biologismo inclui estes dados sociais e culturais na determinação final do nosso comportamento que, do seu ponto de vista, seria de origem natural.

Podemos, então, voltar a perguntar: será a moral ilusória?

Será a natureza normativa? Terá a ética fundamentos naturais que a justificam e explicam? Haverá genes éticos? Qual a amplitude de liberdade que a biologia nos dá? O que comandará as decisões morais, as emoções ou a razão? Existirá uma biogênese da moral? Tal significará que a função ética também é uma função adaptativa?

Quais as verdadeiras implicações desta nova forma de olhar o comportamento dos sujeitos, por exemplo, no que diz respeito à conduta moral: esta será determinada pela nossa escolha e decisão livres ou é consequência de uma resposta utilitária face às exigências de sobrevivência?

A esta questão nem os comportamentos altruístas parecem escapar à justificação dos evolucionistas, pois, mesmo perante manifestações aparentemente altruístas, ou comportamentos que implicassem alguma moralidade, tudo recebe uma interpretação cuja fundamentação é de ordem evolutiva, natural e biológica (RAND, 2006; SOBER, 2000).

Com efeito, ao ocorrerem demonstrações altruístas era porque representavam um benefício para a espécie humana; por isso, um ato supostamente moral recebia uma resposta baseada no cálculo genético que representasse um ganho em termos de sobrevivência.

Na verdade, segundo Ruse (1996), o altruísmo biológico² está largamente difundido no mundo orgânico, uma vez que na natureza se obtêm muito mais vantagens, ganhos ou benefícios atuando por meio da cooperação do que conflito, uma vez que este poderia significar uma vantagem nula ou mesmo uma perda importante.

De igual modo, para alguns sociobioló-

gos, como Wilson (1975) e Pinker (2004), comportamentos violentos, egoístas e agressivos também não seriam resultado de uma escolha, mas um efeito de sobrevivência da espécie, cuja condição dependeria da nossa capacidade de defesa ou de ataque.

Na base das suas afirmações, permanece a ideia de que a moral mais não é do que um traço adaptativo que se manteve ao longo da evolução, tal como tantas outras feições que nos caracterizam, e que o egoísmo³ (“genes egoístas”) é necessário à preservação de qualquer espécie, sendo uma característica distintiva essencial da natureza (DAWKINS, 1989; SACARÃO, s/d)).

A influência do darwinismo social na interpretação dos atos morais ou dos comportamentos éticos (WUKETITS, 2009) teve, pois, implicações enormes no paradigma habitual de pensamento sobre o comportamento social e moral habitualmente aceito como a moral ou a ética, mesmo apesar de alguns precursores do pensamento filosófico terem se manifestado criticamente em relação.

Com efeito, foi o caso de Schopenhauer (1788-1860) e de Nietzsche (1844-1900), que encabeçaram propostas fortemente críticas acerca dos pressupostos da moral tradicional e acentuaram ora uma ontologia negativa, encarando o sofrimento como algo de inevitável ao ser humano em o *Mundo como vontade e representação* (1819), ora defendendo a ideia de que a moral convencional camuflava uma vontade de poder e de domínio sobre os outros, em *Genealogia da moral* (1887), respetivamente, tendo alertado para as consequências da moral convencional da época.

Todavia, as concepções sociobiológicas põem em causa não só as filosofias da existência – que analisamos – como também rejeitam as perspectivas deontológicas (KANT, 1724–1804)), utilitaristas (MILL, 1806-1873) e a ética das virtudes (ARISTÓTELES, 384. aC -367 aC.), quer negando que a ação dos sujeitos se pautasse pela obediência ao imperativo do *dever ser* fruto de uma decisão tomada em liberdade e profunda racionalidade da vontade (Kant), pois, dada a predeterminação biológica dessas faculdades, a liberdade e o livre arbítrio deixam de existir; quer

²A palavra altruísmo usada pelos biólogos é empregue metaforicamente para se referirem ao facto de que certos organismos atuam de determinada forma sem esperar retorno imediato resultante dessa atuação, chegando mesmo a expor-se em desvantagem ou em perigo (ex: uma ave fêmea finge ter uma asa partida para arrastar o predador para longe do ninho (Ruse, 1996).

³A este propósito, Ayn Rand explora as virtudes do egoísmo na sua obra: *The Virtue of Selfishness*, Lee G. Bowie et al (2006). *Twenty Questions: An Introduction to Philosophy*. Belmont: Wadsworth. Pp. 472-474.

refutando a ideia de que a felicidade, objetivo primordial eleito pelos utilitaristas a considerar para o maior número de pessoas possível, em que a liberdade passa a ser inexistente, pois a felicidade de um grupo depende, quase sempre e quase necessariamente, da exploração de outro grupo; quer, igualmente, contestando a teoria das virtudes (Aristóteles), segundo a qual, a virtude, fruto de uma escolha racional, permitiria alcançar a felicidade, o que, para os naturalistas contemporâneos é algo que escapa completamente ao nosso controle, ficando aquela a dever-se a uma atitude irreflexiva e inevitável.

Porém, que significam todas essas considerações acerca da liberdade, da responsabilidade e da moral? Quais as suas implicações para o pensar ético-moral atual?

Significarão que o homem não é um ser moral ou que esta apenas existe, aparentemente, enquanto resposta (evolutiva) de sobrevivência da espécie?

Significarão, ainda, que a razão e o livre arbítrio, faculdades necessárias ao agir moral enquanto tal, também não existem e que o agir moral já não se pauta por nenhuma delas? Se assim for, então, dificilmente continuaríamos a falar de moral.

Por outro lado, apesar de todas as questões levantadas, é impossível negar a importância, a pertinência e a evidência das descobertas do naturalismo científico quanto à gênese da moral, bem como do comportamento moral e suas consequências, permitindo não só uma melhor compreensão do fenómeno em si, como também possibilitam um estudo mais aprofundado desta, devendo, por isso, serem tidas necessariamente em consideração.

Pretendemos saber, deste modo, se o critério para aferir da existência de moralidade genuína deverá residir, exclusivamente, na perspectiva evolucionista tradicional. E, se for o caso, que dizer de alguns atos genuinamente altruístas e verdadeiramente morais, tais como os da Madre Teresa de Calcutá?

Na verdade, no entender de Ruse (1996), a teoria evolucionista tradicional apresenta alguns problemas relativos aos seus fundamentos. De um modo geral, os seus principais representantes (SPENCER, 1892; WILSON, 1975) consideram que o processo evolutivo não é aleatório, possuindo, por isso, uma direção, e, além disso, é progressiva, ou seja, é capaz de traçar um percurso do mais simples ao mais complexo.

O homem seria, pois, aquele que representaria o lugar de maior relevo, uma vez que possui o maior valor de todos os seres. A sua tarefa deverá ser, portanto, a da salvação da espécie humana.

Ora, a partir desses princípios, a ética evolucionista tradicional faz deduzir as normas valorativas da evolução, o que significa um salto lógico enorme.

Alguns filósofos foram críticos relativamente a essa questão, nomeadamente, D. Hume (1711-1776) e G. Moore (1873-1958), ao afirmarem que o que a ética evolucionista tradicional faz, mais não é do que um salto lógico entre dois níveis - o natural e o normativo - uma vez que parte de um conjunto de enunciado de factos para chegar aos dos enunciados da moral.

Em suma: é um facto que não podemos obter enunciados de obrigação do tipo *tu deves*, a partir de descrições sobre os eventuais modos como estes ocorrem na realidade empírico-natural (JÚNIOR, 2010; SILVEIRA, 2009; MOORE, 1912).

Para além disso, os pressupostos de que a ética evolucionista parte também não parecem ser corretos, na medida em que, de acordo com o darwinismo, nem a evolução possui uma direção ou um sentido específico, nem a sua evolução é progressiva, como se queria fazer crer, pois, “a evolução é...simplesmente, um processo lento sem qualquer direcção” (RUSE, 1996: 40).

Mas, como explicar, então, a possibilidade sentida pelo sujeito de, a cada instante, em cada situação, poder optar por realizar o seu projeto existencial (ex: Sartre), de acordo com a sua vontade e a sua liberdade? Será que esta possibilidade também está condicionada pela linha evolutiva desprovida de qualquer valor humano acrescido?

Na verdade, o próprio Darwin, em *The Descent of Man* (1871), encontra as origens da moral no animal que começam por ocorrer, primeiro, na simpatia, depois, na memória, linguagem, hábito e instinto social, contexto em que as normas sociais e morais surgiram para o funcionamento do bem de todos (CHANGEUX; RICOEUR, 2001).

Neste caso, Ruse (1996) tem razão quando considera que a moral, i.é, o sentido do bem e do mal, é fruto da evolução, ou seja, é produto da seleção natural e da sua resposta face às mutações aleatórias.

A ser assim, numa situação de evolução, a explicação que sobrevém ao facto de sermos altruístas (SOBER, 2000), advém mais de uma função de *eficácia e de estratégia de economia* quanto a comportarmo-nos de modo cooperativo, do que propriamente do facto de agirmos movidos exclusivamente por questões racionais, em que a racionalidade exige um tempo consideravelmente excessivo para calcular a melhor conclusão a seguir⁴.

Ora, do ponto de vista da perspectiva evolucionista, uma solução rápida é mais necessária do que a solução perfeita que exija demasiado tempo. Por conseguinte, não somos altruístas única e exclusivamente porque assim o decidimos ser, do ponto de vista racional e afetivo, mas somos biologicamente altruístas porque a natureza nos equipou com uma mente altruísta.

A instituição de regras morais beneficiaria também do mesmo tipo de explicação; i.é, as regras de moralidade, quando criadas, servem os interesses de uma existência pacífica de uma determinada coletividade porque para os indivíduos, sozinhos, seria bastante difícil viver. E tudo isto parece ocorrer sem que a raiz da decisão seja inteiramente humana, mas biológica (PATRICK, 2008).

Em última análise, as consequências de um tal pensamento levar-nos-iam a admitir, tal como Ruse (1996), Damásio (1996) e Cela-Conde (1999), entre outros, que a moralidade não tem um estatuto mais justificador ou legitimador que qualquer outra adaptação, como os olhos ou as mãos. A moral é, então, algo que tem um valor biológico, funcional, de estratégia adaptativa e integrativa da sobrevivência da espécie, mas sem ter um estatuto especial.

Chegados a esse ponto em que o estatuto da moral adquire um carácter objetivo e universal comum a todos os indivíduos (RUSE, 1996) por força de um conjunto de mecanismos de determinações genéticas que nos incitam a “preferir agir moralmente” (uma vez que, do ponto de vista evolucionista, essa é a resposta mais adequada e vantajosa face à necessidade de sobrevivência⁵), tal facto não nos permitirá, pois,

considerar a moral como uma quimera? Nesse caso, falar de questões de moralidade não será uma perda de tempo, uma vez que, supostamente, não existe?

Por outro lado, dado que os enunciados normativos (valores ético-morais) surgem graças às leis da evolução por seleção natural e a ela permanecem sujeitos, deve a ética, ou a moral, biologizar-se (CELA-CONDE, 1999)?

Qual o lugar que sobeja para a liberdade, necessária e imprescindível à fundação do agir moral, se inexistente? É possível agir eticamente mas sem liberdade, tal como Espinosa (1632–1677), de alguma forma, nos mostrou? Qual o novo significado emergente de moral?

Recolocamos, assim, a questão essencial elaborada por Henri Atlan em *Os níveis da ética* (1999), que procura saber em que momento(s), ou nível(is), é que se estabelece e fundamenta uma conduta especificamente moral dos seres humanos, que nos permita reconhecer a passagem de um primeiro nível biológico (natureza/corpo), do qual inevitavelmente se parte, para outro, de maior complexidade cognitiva, representativo de um estado normativo a ela associado e que elege a normatividade dos comportamentos humanos eivados de um agir moral e ético (cultura/mente), muito embora, evitando cair em dualismos⁶.

Sendo, o primeiro nível universal, no sentido em que é determinado pela fisiologia, logo, comum a toda a espécie humana, parte-se da existência de sensações de prazer e de dor, em que estas sensações constituiriam, por assim dizer, o eixo matricial do comportamento. Para além disso, tinham por função estabelecer a sua regulação de acordo com o conhecimento de que o seu corpo é capaz de realizar quando colocado em situação, segundo o grau de maior ou menor aproximação, i.é, de prazer, de fuga ou de dor: “*A sensação...do que faz mal ou bem, é acompanhada, imediata e automaticamente, por um comportamento visando evitar a dor e procurar o prazer...logo uma espécie de proto-juízo (se produz) sobre o que deve fazer*” (ATLAN, 1999: 98).

É interessante verificar que, a este nível,

⁴Interessante verificar que, a este propósito, já Aristóteles se havia referido à importância do hábito neste mesmo sentido. A interiorização de um conjunto de atos e de comportamentos virtuosos que o sujeito havia previamente selecionado através da razão e que deveriam pautar o exercício da sua conduta eram, efetivamente, regulados pelo hábito.

⁵Segundo René Séve (1996), o uso ético da razão parece apresentar a vantagem de encorajar as funções planificadoras e previsionais, de reforçar a coerência do comportamento e de

facilitar as atitudes altruístas. No plano individual, esta disposição parece ser um remédio eficaz contra o medo da morte.

⁶ Na perspectiva de Cela-Conde (1999), há que procurar evitar cair em dois tipos de dualismos que marcaram cartesianamente o pensamento ocidental: 1. o que separa o indivíduo do seu grupo social; 2. o que distingue o espírito do corpo, ou o assim designado problema mente-corpo.

já Espinosa (1992: 367) havia salientado a importância destes dois elementos, do prazer e da dor, como fundamento da sua teoria dos afetos, pois, “*o conhecimento do bem e do mal não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela*”.

Contudo, ainda assim, não estaria explicada a questão dos conteúdos dos juízos morais nem a existência de diferentes sistemas de valores, mas apenas o seu início no que o bem e o mal podem vir a significar por meio do seu uso. O que os retém, pois, enquanto tal? O que os faz permanecer numa estrutura relativamente fixa, à qual o homem se reporta para criar os seus juízos éticos?

Segundo os autores anteriormente referidos, é precisamente o ganho de consciência obtido na classificação do bem e do mal, ou do bom e do mau, (Espinosa) sentidos sob a forma de prazer e de dor, que permitem que a transformação ética dos conceitos ocorra.

A partir daí, a questão do *conatus* (desejo), fundamental para evitar o mal, opera no sujeito o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência, ou de “perseveração no ser” (Espinosa), relativamente as quais a educação, por exemplo, desempenha um papel preponderante ajudando a construir, na prática, as noções de bem e de mal.

Trata-se, portanto, de um segundo nível da ética que já não situa o bem e o mal de acordo com os impulsos instintivos, antes, são percebidos à luz de uma certa reflexividade.

No entanto, “face à diversidade dos sistemas de normas desenvolvidos por diferentes sociedades e por diferentes culturas...existirá um critério universal que nos diga se um sistema de valores e de normas é moralmente melhor ou pior que outro”? (ATLAN, 1999: 103).

Esta questão coloca-se a um nível meta-ético que procura fazer a reflexão sobre o critério universal da ética mas edificada, não imediatamente a partir dos universais, mas dos casos particulares que exigem uma reflexão construída com base na realidade concreta do quotidiano. Trata-se, portanto, de um universalismo pragmático em permanente construção, na linha de pensamento habermasiano dos *consensus* adquiridos (HABERMAS, 2003; 2002; 2001; 1992), como também teremos oportunidade de verificar.

Em suma: para além do determinismo e da liberdade, o que resta?

A descoberta essencial da determinação dos fundamentos naturais do agir, do pensar e do atuar ético não deverá, em nosso entender, repugnar-nos por nos “colocar” ao nível dos restantes seres vivos, em geral. Afinal de contas, “*não é evidente que também os animais necessitam de certas aprendizagens?*” (FERRY; VINCENT, 2003: 222).

Este facto remete-nos para a constante reflexão sobre se o que não é inato será obrigatoriamente cultural? Quando é que intervêm os fatores biológico e cultural? Onde começa um e acaba o outro?

Por outro lado, essa forma monista de pensar a realidade no seu todo, e que conheceu o seu expoente máximo, verdadeiramente original para a época, por meio do sistema filosófico de Baruch de Spinoza (1632-1677), que partia do pressuposto ontológico da unidade do ser composta de razão e emoção, corpo e espírito, contrariamente à tradição dualista cartesiana, obriga-nos a considerar a dimensão holística do pensamento que exprime a natureza das suas complexidades numa rede de interações em que o “todo é maior do que a soma das partes” (BATESON, 1987).

Embora não seja possível delimitar com exatidão as “partes” de um sistema, um bom exemplo das suas “partes” seria aquele que é constituído por um organismo e pelo seu meio ambiente, em que tanto o organismo como o meio ambiente são as “partes” do sistema referido.

A mente atua em todo o sistema e não somente ao nível de uma das suas partes, sendo a sua atuação imanente à interação das partes diferenciadas que constituem um determinado sistema.

Onde fica a liberdade neste conjunto de reflexões?

Se é certo que o homem é “*produto natural*, (também) é *igualmente um produtor de natureza*” (FERRY; VINCENT, 2003: 228), o mesmo será dizer, produtor de cultura e de linguagem resultantes da sua capacidade de distanciação relativamente ao objeto estudado e criado.

Será que é aqui que reside um “espaço” mínimo de criação de liberdade, no entanto, exercido “dentro de portas”, i.é, no interior de um certo determinismo natural?

Fica, assim, por saber o seguinte:

quando eu decido (conscientemente ou não)

praticar uma acção, um neurofisiologista poderia observar no meu cérebro áreas (neurónios) que se activam (antecipam) fracções de segundo antes de se activarem as minhas áreas motrizes propriamente ditas. Mas... quem decide por estes neurónios que decidem? (FERRY; VINCENT, 2003: 230-231).

Apesar de esta questão suscitar um tratamento mais detalhado e necessitar de desenvolver um conjunto de reflexões sobre a natureza do determinismo e do livre arbítrio acerca do comportamento moral, não é esse, contudo, o nosso objetivo, neste momento, pelo que o realizaremos mais adiante.

Porém, gostaríamos apenas de acrescentar que este é um problema que ainda não conhece resolução, na medida em que os argumentos do determinismo são sempre seguidos pelos contra-argumentos em defesa do livre arbítrio acerca da determinação moral do comportamento dos sujeitos, e vice-versa.

E, se do ponto de vista da perspetiva científica parecem existir provas contundentes que confirmam a existência de um modo de ser praticamente determinado, a verdade é que tal facto contrasta enormemente com a perspetiva existencial que sobre essa questão se tem e a qual evidencia como absolutamente inegável a impressão generalizada que, de um modo ou de outro, somos portadores de liberdade.

AGRADECIMENTOS

Os nossos agradecimentos às observações, discussão e reflexões críticas que os Professores Doutores Carlos F. Silva (Departamento de Educação da Universidade de Aveiro) e Carlos Miguéz (Departamento de Biologia da Universidade de Aveiro) gentilmente fizeram e que em muito enriqueceram este trabalho.

REFERÊNCIAS

ATLAN, H. Os níveis da ética. In: CHANGEUX, J.-P. **Uma mesma ética para todos?** Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 93-107.

BATESON, G. **Natureza e espírito**: uma unidade necessária. Lisboa: D. Quixote, 1987.

BUSKES, C. **La herencia de Darwin. La evolución en nuestra visión del mundo**. Barcelona: Herder, 2009.

CELA-CONDE, C. Ética, diversidade e universalismo: a herança de Darwin. Changeux, J. P. **Uma mesma ética para todos?** Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 79 -90.

CORTÉS, A. Heidegger y el Humanismo. **Civilizar: Revista Electrónica de Difusión Científica**, Colombia: Universidad Sergio Arboleda Bogotá, n. 11, p. 1-14. 2006. Disponível em: <<http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar>>. Acesso em: 3, mar. 2014.

CHANGEUX, J.-P.; RICOEUR, P. **O que nos faz pensar ?** Lisboa: Edições 70, 2001.

CHEDIAK, K. Notas sobre a concepção evolucionista da moral. **Episteme**, n. 16. jan./jun. p. 45-59. 2003.

DAMÁSIO, A. **Compreender os fundamentos naturais das convenções sociais e da ética**: dados neuronais. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.

DARWIN, C. **A origem das espécies**. São Paulo: Escala, 2009.

_____. **The descent of man**. London: John Murray. Disponível em: <http://darwinonline.org.uk/EditorialIntroductions/Freeman_TheDescensoMan.html>. Acesso em: 4, mar. 2014.

DAWKINS, R. **O gene egoísta**. Lisboa: Gradiva, 1989.

DUARTE, A. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e tempo*. **Natureza humana**, São Paulo, v. 2, n. 1, jun. 2000.

ESPINOSA, B. **Ética**. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

FERRY, L.; VINCENT, J.-D. **O que é o homem? sobre os fundamentos da biologia e da filosofia**. Porto: Asa, 2003.

HABERMAS, J. **Teoría da acción comunicativa II**: crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 2003.

_____. Acções, actos de fala, interacções linguisticamente mediadas e o mundo vivo. **Habermas J. Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 103-149.

_____. **Teoría da acción comunicativa:** Racionalidade de la acción y racionalización social. 3. Madrid: Taurus, 2001.

_____. **Comentários à ética do discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre el humanismo.** Disponível em: <<http://ebookbrowse.com/heidegger-carta-sobre-el-humanismo-pdf-d133588062>>. Acesso em: 5, fev. 2014.

COSTA JUNIOR, J. O. Limites e possibilidades da explicação naturalista da moralidade. **Fundamento**, v. 1, n. 1, p. 140-157, set./dez. 2010.

MOORE, E. **Ethics.** Disponível em: <www.springerlink.com/index/vg5n7273w48463n7.pdf>. Acesso em: 4, mar. 2014.

PATRICK, F. Morality and evolutionary biology. **Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Disponível em: <plato.stanford.edu/entries/morality-biology/>. Acesso em: 7, mar. 2014.

PEDRO, A. **A importância da mente e o fator comunicacional na estruturação da realidade. Um ensaio na perspectiva de Gregory Bateson.** Minerva: Aveiro, 2013.

PINKER, S. **Tábula rasa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RAND, A. The virtue of selfishness. In: LEE, G. B. et al. **Twenty questions:** an introduction to philosophy. Belmont: Wadsworth. 2006. p. 472-474.

RUSE, M. Uma defesa da ética evolucionista. Changeux, Jean-Pierre. **Fundamentos naturais da ética.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 33-60.

SACARRÃO, G. **A biologia do egoísmo.** Lisboa: Publicações Europa-América, s.d.

SALES, M. A questão da dimensão ética na analítica existencial heideggeriana. **Ágora Filosófica**, a. 2, n. 1, jan./jun, p. 35-54, 2002.

Sartre, J. P. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **L'être et le néant:** Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

SILVEIRA, D. Moore e a crítica ao normativismo ético: o papel do valor intrínseco. **Dissertatio**, v. 29, p. 227- 245, 2009.

SOBER, E. Uma abordagem evolucionista do altruísmo. Psychological Egoism. In: LAFOLLETTE, Hugh (Org.). **The blackwell guide to ethical theory.** Tradução de Vítor João Oliveira. Oxford: Blackwell, 2000. p. 141-147.

SPENCER, H. **The principles of ethics.** London: Williams and Norgate, 1892.

THOMPSON, P. Evolutionary ethics. Its origins and contemporary face. **Zygon**, v. 34, n. 3, Sep. p. 473-484, 1999.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética.** Petrópolis: Vozes, 1999.

WILSON, E. **Sociobiology:** the new synthesis. Cambridge Massachessets. Harvard University Press, 1975.

WUKETITS, F. Charles Darwin and modern moral philosophy. **Ludus Vitalis**, v.17, n. 32 p. 395-404, 2009.

¿SERÁ LA MORAL ILUSORIA?

RESUMEN: En este artículo nos proponemos reflexionar sobre los fundamentos naturales de la ética y de la moral, en una confrontación entre las “filosofías de elección” (filosofías existencialistas) y la teoría evolucionista que pone en causa el problema de la libertad y de la responsabilidad moral. Entonces, ¿estarán nuestras decisiones y comportamientos morales biológicamente predeterminados? Esto es, ¿nuestra conducta moral estará determinada por nuestra elección y decisión libre o es consecuencia de una respuesta utilitaria frente a las exigencias de supervivencia? ¿Existirá biogénesis de la moral? ¿Significará que la función ética es también una función adaptativa? Esas son solamente algunas de las cuestiones que guiarán nuestra argumentación, conduciendo a un reexaminar de las cuestiones esenciales sobre qué significa ser moral y ser ético y, más específicamente, una visión diferente de nuestra naturaleza de qué somos, cómo somos y por qué somos como somos.

PALABRAS CLAVE: Ética; Moral; Evolucionismo.